تعريف أصول الفقه

قال البيضاوي رحمه الله: هو معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

مصنفات أصول الفقه:

الرسالة للإمام الشافعي، وقد كتبها لعبد الرحمن بن مهدي، وسميت الرسالة لأن الشافعي أرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي مع رجل يقال له الحارث بن سريج النقال.

ثم تتابع أهل العلم في التصنيف في هذا العلم الشريف

فصنف المزني كتابا في القياس، وصنف داود الظاهري كتابا في إبطال التقليد وكتابا في إبطال القياس، وصنف أبو العباس بن سريج كتاب الإعذار والإنذار وله كتاب في القياس، وصنف عيسى بن أبان من الحنفية كتابا في خبر الواحد.

التصانيف في أصول الفقه بعد الإمام الشافعي كانت في مسائل أصولية خاصة: التقليد، القياس، خبر الواحد، ونحو ذلك.

ثم تمايزت مدارس الأصوليين في الكتابة في أصول الفقه، فظهرت مدرستان كبيرتان:

مدرسة تسمى مدرسة المتكلمين، أو مدرسة الجمهور، أو مدرسة الشافعية.

ومدرسة تسمى مدرسة الحنفية، أو مدرسة الفقهاء.

مدرسة المتكلمين اعتنت بتقرير القواعد الأصولية بطريقة موضوعية مجردة دون النظر في الفروع المنقولة عن الأئمة، أي دون النظر في ذلك أصالة، وإن كانوا يربطون بين الأصول والفروع، لكن في حال تقرير القاعدة الأصولية لا يتقيد القانون الأصولي الذي يقرر بالفروع المنقولة عن الأئمة، وإنما يقرر بطريقة موضوعية مجردة ثم يقارن بالفروع المنقولة عن الأئمة، هل تنضبط على هذا الأصل أو لا تنضبط؟

ولا يعني ذلك أن الموضوعية والتجريد على درجة واحدة في أئمة المدرسة كلها، فمثلا الموضوعية والتجريد عند القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله في التقريب والإرشاد، ليست بنفس الدرجة عند القاضي أبي يعلى الحنبلي في العدة، فهي في أعلى صورها عند الباقلاني، فالباقلاني وغيره قد يخالفون الإمام مالكا في بعض مسائل أصول الفقه، وبعض أصحاب الشافعي يخالفونه في بعض مسائل أصول الفقه.

القاضي الباقلاني طريقته ليست كطريقة الشيرازي رحمه الله، سواء في درجة الموضوعية والتجريد وربط الفروع بالأصول، فضلا عن القاضي أبي يعلى الحنبلي.

هذا التقسيم إلى مدرسة متكلمين ومدرسة حنفية ليس متفقا عليه بل هو مختلف فيه، فمن مؤرخي أصول الفقه من يثبته، ومنهم من لا يثبته.

نجد إشارات في بعض كتب مدرسة المتكلمين إلى هذا التقسيم، فإمام الحرمين الجويني رحمه الله وقعت له عبارات كثيرة تقرر أن حق الأصولي أن يقرر القاعدة دون النظر إلى الفروع، ولا يكون الفرع الفقهي حكما على القاعدة، بل تكون القاعدة التي تؤصل بموضوعية وتجريد حكما على الفرع الفقهي.

هذه طريقة مدرسة المتكلمين.

أول لبنات هذه المدرسة: كتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله تعالى، وكتاب العُمَد للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

يقول الزركشي في البحر المحيط عن كتاب التقريب والإرشاد: وهو أجل ما صنف في هذا الفن، وللأسف الذي بين أيدينا ليس هو التقريب والإرشاد الكبير؛ لأن الباقلاني له ثلاثة كتب: التقريب والإرشاد الكبير، والتقريب والإرشاد الأوسط، والتقريب والإرشاد الصغير.

جاءت بعد هذين الكتابين ثلاثة كتب هي المرحلة التأسيسية الثانية في هذه المدرسة: كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، وكتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني، وكتاب المستصفى لتلميذه أبي حامد الغزالي، رحمهم الله جميعا.

ثم ابتدر عالمان جليلان لتلخيص هذه الكتب الثلاثة، لكنه لم يكن تلخيصا محضا، وإنما كان شمولية لهذه الكتب الثلاثة مع تحقيقات وتحريرات نفيسة:

١. فخر الدين الرازي اختصر هذه الكتب الثلاثة مع تحقيقاته وتحريراته في كتاب المحصول.
ثم ظهر علماء اعتنوا بخدمة كتاب المحصول بين اختصار وشرح، فممن اختصره تاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل، وأخوه سراج الدين الأرموي اختصره في التحصيل، ويرى بعض شراح المنهاج أن منهاج البيضاوي أيضا مختصر من المحصول، وقد اختصره أيضا القرافي في تنقيح الفصول، لكنه اختصره مع إضافة زيادات من الإفادة للقاضي عبد الوهاب، والإشارة للباجي، ومقدمة ابن القصار.
وممن شرحه شهاب الدين القرافي وشمس الدين الأصفهاني رحمهما الله تعالى.
ثم عكف الشافعية وغيرهم على منهاج البيضاوي وكثرت شروحه جدا، وأشهرها: شرح العلامة الإسنوي رحمه الله تعالى المسمى بنهاية السول، وشرح السبكي الأب والابن: تقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي، تقي الدين شرح في الكتاب إلى مقدمة الواجب، وأكمل تاج الدين السبكي شرحه من مقدمة الواجب إلى نهاية الكتاب، بخلاف الكتاب الآخر لتاج الدين السبكي رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، حيث يظن بعض الطلبة أنه مشترك بين الأب والابن أيضا وهو ليس بصحيح، بل هو كله للتاج السبكي، وسبب ذلك الخلط أن التقي السبكي كتب شيئا من مقدمة كتاب رفع الحاجب، لكن ما كتبه كان مفقودا في زمان ولده ولم يقف عليه، لكنه مذكور في ترجمته أنه قد كتب شيئا من مقدمة كتاب رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.

٢. سيف الدين الآمدي اختصر الكتب الثلاثة في كتاب الإحكام في أصول الأحكام.
ثم استمد منه ابن الحاجب فصنف منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ثم اختصر المنتهى في مختصر المنتهى، وهذا المختصر مبارك عم النفع به ووضع له القبول بين الطلبة وكثرت شروحه جدا، ومن أشهر شروحه شرح التاج السبكي المسمى رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وشرح العلامة الإيجي.
ثم صنف التاج السبكي رحمه الله كتابه جمع الجوامع وفيه خلاصة ما في رفع الحاجب والإبهاج شرح المنهاج.
هذه شجرة لتصانيف مدرسة المتكلمين.

***

أما مدرسة الحنفية فكان لها منهج آخر في أصول الفقه، استخرجت القواعد الفقهية باستقراء فروع الأئمة: أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وزفر بن الهذيل رحمهم الله.
استخرجت أصول أئمتها من فروعهم، وهي عملية عبقرية جدا؛ لأنه يستقرئ آلاف الفروع الفقهية وقد يخرج لك فرع واحد فينقض الأصل الذي أصلته.
أول التصانيف التي تنقل لنا تصورا عن الآراء الأصولية للحنفية كتاب: مآخذ الشرائع لأبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى، وكذا رسالة الكرخي في الأصول وهي وجيزة، لكن أول تصنيف يحمل لنا تصورا ناضجا عن مدرسة الحنفية هو كتاب أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول.
ثم جاء مفخرة تصانيف الحنفية في الأصول وهو كتاب كنز الوصول إلى علم الأصول للإمام فخر الإسلام البزدوي رحمه الله تعالى، وعليه شرح نفيس جدا لعبد العزيز البخاري يسمى بكشف الأسرار عن أصول البزدوي.
ثم ظهرت مدرسة ثالثة جامعة بين الطريقتين: مدرسة الجمهور ومدرسة الحنفية، وتسمى مدرسة المتأخرين أو مدرسة الجمع بين الطريقتين، وقد حاولت الجمع بين محاسن الطريقتين.
فمدرسة المتكلمين يعيبها قلة الفروع الفقهية المنقولة في كتب الأصول، فالأصل ألا تكثر فيها الأمثلة الفروعية لأنها لتقرير القاعدة الأصولية، لكن يحتاج المرء إلى أن يمثل على القاعدة الأصولية ببعض الفروع الفقهية.

ويميز طريقة الحنفية كثرة الأمثلة الفروعية في كتبهم فتجد في كتب المتأخرين هاتين الحسنيين، تأصيل القاعدة الأصولية وكثرة الفروع الفقهية في الكتب التي صنفت على هذه المدرسة، ومن تلك الكتب:
بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام للإمام أحمد بن علي الساعاتي الحنفي رحمه الله تعالى: حيث جمع بين أصول البزدوي كممثل لمدرسة الحنفية، والإحكام للآمدي كممثل لمدرسة الجمهور.

***

القاعدة الأصولية تؤصل أولا ثم تعمل في الدليل فتخرج لنا الحكم الشرعي، ثم وجد المجتهدون أن الأحكام الشرعية تلتقي عند نقطة معينة وتشكل حكما فقهيا كليا، فنشأ علم ثالث مستقل عن الفقه وأصول الفقه وهو علم القواعد الفقهية.
وجد المجتهد أن الشارع قد أباح للمسافر أن يمسح على الخف ثلاثة أيام بلياليهن، خلافا للمقيم، ووجد أن الشارع قد أجاز للمسافر أن يقصر الصلاة وأن يجمعها بالشرائط المخصوصة، ووجد أن الشارع قد أجاز للمسافر الفطر بالشرائط المخصوصة، وهكذا استقرأ هذه الأحكام وغيرها فوجد أنها تشكل حكما فقهيا كليا، وهو (المشقة تجلب التيسير).
إذن نحتاج أن نفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية.
(المشقة تجلب التيسير) هذه قاعدة فقهية.. (الأمور بمقاصدها) هذه قاعدة فقهية، (الأمر للوجوب ما لم تأت قرينة صارفة) هذه قاعدة أصولية، ما الذي يجعلك تحكم على هذه بأنها قاعدة فقهية وعلى تلك بأنها قاعدة أصولية؟
هناك معيار للتفريق بين القاعدة الأصولية والفقهية.
الوجه الأول للتفريق بينهما أن نفرق بينهما من جهة الموضوع، فموضوع القاعدة الأصولية الدليل الشرعي، وموضوع القاعدة الفقهية فعل المكلف.. فقولنا: (الأمر للوجوب ما لم تأت قرينة تصرفه إلى غيره). هذه قاعدة أصولية موضوعها الدليل الشرعي.
لكن حين نقول: (اليقين لا يزول بالشك). هذه قاعدة فقهية موضوعها فعل المكلف، فإذا تيقن متطهر من طهارته ثم تبدى له شك في الطهارة هل هذه الشك الطارئ يرفع يقين الطهارة؟ لا يرفعه. فالقاعدة الفقهية ههنا إنما موضوعها فعل المكلف.
الوجه الثاني من أوجه التفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية أسبقية الوجود الذهني، أي القاعدتين أسبق في الوجود الذهني الأصولية أم الفقهية؟ ذكرنا أن القاعدة الأصولية نشأت أولا ثم أعملها المجتهد في الدليل ثم أخرجت هذه القاعدة من الدليل حكما فقهيا ثم اجتمعت بعض الأحكام الفقهية على تكوين القاعدة الفقهية، إذن القاعدة الأصولية أسبق في الوجود الذهني من القاعدة الفقهية.
الوجه الثالث: التفريق من جهة الدلالة
القاعدة الأصولية لا تدل على الحكم بذاتها، وإنما تدل على الحكم بواسطة، أما القاعدة الفقهية فإنها تدل على الحكم بذاتها. فحين تسأل وتقول: أنا على يقين من الطهارة ثم طرأ لي شك في الحدث، أيرفع يقين طهارتي بشك في الحدث أو لا؟ إذا قلت لك: اليقين لا يزول بالشك فقد أعطيتك الحكم، فالقاعدة الفقهية تدل على الحكم بذاتها، لكن القاعدة الأصولية تدل على الحكم بضميمة الدليل الشرعي إليها، وتكون في البرهان الفقهي مقدمة صغرى تقول: قال الله سبحانه: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)، وهذا أمر، المقدمة الكبرى في البرهان: وكل أمر للوجوب، إذن الصلاة واجبة، إذن القاعدة الأصولية لم تدل على الحكم بذاتها، وإنما تدل على الحكم بواسطة بأن جعلناها مقدمة صغرى في البرهان الفقهي.
هذه ثلاثة أوجه للتفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، وهناك أوجه أخرى للتفريق ولكنها لا تخلو من نظر عند جماعة من الأصوليين.

***

مما يختلط بالقاعدة الفقهية كذلك الضابط الفقهي، ما الفرق بينهما؟

هما يشتركان في أن كلا منهما حكم فقهي كلي يجمع فروعا شتى لكن القاعدة الفقهية تجمع فروعا من أبواب كثيرة من أبواب الفقه، لكن الضابط الفقهي يجمع فروعا كثيرة من باب واحد من أبواب الفقه، بهذا فرق ابن السبكي في الأشباه والنظائر، وابن نجيم في الأشباه والنظائر.

حينما أقول لك: (الأمور بمقاصدها) هذه قاعدة فقهية، لكن حين أقول: (ما جاز في فرائض الصلاة جاز في نوافلها)، هذا يجمع فروعا شتى من باب واحد من أبواب الفقه، فهذا ضابط فقهي.

***

الشيخ أبو إسحاق الشيرازي هو إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي رحمه الله، ولكن يشتهر في كتب أصحابنا بقولهم الشيخ أبو إسحاق، فإذا قالوا الشيخ أبو إسحاق فاعلم أنهم يقصدون أبا إسحاق الشيرازي، وإذا قالوا الأستاذ أبو إسحاق فاعلم أنهم يريدون أبا إسحاق الإسفراييني.

ويكثر ذكر الأستاذ في كتب الأصول ولا يرد ذكره في كتب الفروع، وأما الشيرازي فيرد ذكره في كتب الأصول والفروع، لأنه إمام محقق في الفنين، فينقل عنه الأصوليون فيقولون قال الشيخ أبو إسحاق كذا في اللمع، ونحو ذلك.

ويأتي ذكر الشيخ أبي إسحاق في تعريف الفقه؛ لأن له تعريفا في الفقه متفردا به عن جماهير الأصوليين.

الشيخ أبو إسحاق عليه رحمة الله من أفراد عصره في العلم بالفقه والأصول، وكان الطلبة يقبلون عليه إقبالا عظيما حتى شُبِّه بأبي العباس بن سريج، وقد شبه به في أمرين: في تأصيل الفقه وتفريعه وفي كثرة طلبته، وهذا من نعمة ربنا سبحانه وتعالى على الشيخ.

طلبته كثروا جدا حتى إنه قال مرة: خرجت إلى خراسان فما دخلت قرية ولا بلدة إلا كان قاضيها أو مفتيها أو خطيبها تلميذي أو من أصحابي.

ومع كثرة تصانيفه وكثرة طلبته وكثرة التدريس وشيوع ذكره في الناس فإن ذلك لم يشغله عن التعبد لله سبحانه وتعالى، كان إذا فرغ من فصل في كتابه المهذب صلى ركعتين لله سبحانه، وهذا فيه درس لطالب العلم؛ لأن بعض طلبة العلم يحتج على ترك العبادات بأنه منشغل بطلب العلم.

الشيخ أبو إسحاق لم يكن غنيا بل كان فقيرا حتى إنه ما استطاع أن يحج رحمه الله، ويعلق على ذلك بعض من ترجم له فقال: ولو أراد لحملوه على الأعناق.

توفي سنة ٤٧٦ هـ، وذكر الذهبي أنه ما تزوج، وذكر كلمة أخرى عظيمة: **وبحسن نيته في العلم اشتهرت تصانيفه**.

كتاب اللمع ليس هو الكتاب الوحيد في الأصول للشيخ أبي إسحاق الشيرازي، له ثلاثة كتب في الأصول هي: اللمع وشرح اللمع والتبصرة في الأصول وكلها مطبوعة، وله كتابان في الجدل هما المعونة في الجدل والملخص في الجدل، المعونة مطبوع، والملخص ما زال مخطوطا.

اعتنى الأصوليون بآراء الشيخ أبي إسحاق لأنه من المحققين المحررين من الأصوليين ومن أقدم من صنف في الأصول، فأهل العلم يعتنون بأقواله وتحريراته؛ لذلك العناية بكتب الشيخ نستطيع أن نقسمها إلى نوعين: خاصة وعامة، الخاصة عناية بكتاب معين، وليس للعلماء عناية خاصة بكتاب معين من كتب الشيخ في الأصول إلا باللمع، فوضعوا عليه الشروح وبعضهم نظمه وبعضهم وضع عليه حاشية وبعضهم خرج أحاديثه، ونحو ذلك.

أما العناية العامة فالأصوليون يعتنون بجميع تصانيف الشيخ في الأصول فينقلون منها آراءه وتحريراته.

كتاب اللمع وضعت عليه شروح كثيرة، أولها شرح الشيخ أبي إسحاق نفسه وهو أفضل الشروح.

لم يصل إلى أيدينا أكثر الشروح، لكن شرح الشيخ يغنينا.

من الشروح كذلك شرح الشيخ ابن الخشاب ت ٥٣٣ هـ وقد ذكره من ترجم للشيخ ولكنه لم يصل إلى أيدينا إلى الساعة.

شرحه كذلك ابن أبي الحسين العمراني، طاهر بن أبي يحيى بن أبي الخير ت ٥٨٧ هـ.

شرحه أيضا الشيخ مسعود بن علي الأشرقي له كتاب شرح مشكلات اللمع ت ٦٠٤ هـ.

كذلك ممن شرح اللمع الشيخ عبد الله بن أسعد الوزير ويسمى شرحه غاية الطلب والمأمول في شرح اللمع في الأصول ت ٦١٣ هـ.

وشرحه كذلك الشيخ عمر بن أحمد البلبيسي ت ٨٧٨ هـ السراج الوهاج شرح اللمع.

من الحواشي شرح الشيخ محمد ياسين الفاداني ت ١٤١٠ هـ المسمى بغية المشتاق في شرح كتاب اللمع للشيخ أبي إسحاق، وهو يعتبر حاشية.

شرح للشيخ محمد بن يحيى الحنفي نزهة المشتاق في شرح اللمع للشيخ أبي إسحاق ت ١٣٨٧ هـ.

هناك بعض المنظومات على اللمع

نظمه الشيخ عبد الرحمن بن علي الخليلي الشافعي ت ٨٧٦ هـ لكنه لم يكمل هذا النظم.

الحاصل أنه لم يصل إلينا شرح معتبر على اللمع يستطيع طالب العلم أن ينظر فيه وأن يعتمد عليه إلا شرح المصنف رحمه الله.

***

مقدمة المصنف:

قال رحمه الله: (الحمد لله كما هو أهله وصلواته على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين.

سألني بعض إخواني أن أصنف له مختصرًا في المذهب في أصول الفقه، ليكون ذلك مضافا إلى ما عملت من التبصرة في الخلاف، فأجبته إلى ذلك إيجابًا لمسألته وقضاء لحقه).

بين أن هذا الكتاب كالمكمل في التبصرة في الخلاف، لأن كتاب التبصرة يختلف عن اللمع، إذ اللمع في عامة أصول الفقه، أما كتاب التبصرة فقد اعتنى فيه بالمسائل المختلف فيها في أصول الفقه.

وبعض كتب أصول الفقه تعتني بباب معين من الأصول، ليس شرطا أن يكون الكتاب في عامة المسائل، ولا أقصد بالباب مسألة من مسائل أصول الفقه كالأمر والنهي أو المطلق والمقيد، وإنما المراد طريقة معينة في أصول الفقه، فالزركشي رحمه الله مثلا له كتاب يسمى سلاسل الذهب، وهو لا يناقش مسائل أصول الفقه، فلا يذكر أدلة القائلين بكذا، وأدلة المخالفين ولا يعتني بهذا أصلا، بل يتناول سبب الخلاف في المسائل الأصولية، يقول اختلفوا في كذا، ثم يستنبط سبب الخلاف وما الذي أوجب الخلاف بينهم في ذلك، قد تكون المسألة الأصولية مختلفا فيها لسبب عقائدي، أو بناء على مسألة أخرى.

كذلك التبصرة يعتني بالمسائل المختلف فيها في أصول الفقه.

ثم قال رحمه الله: (وأشرت فيه إلى ذكر الخلاف، وما لا بد منه من الدليل).

لم يستوعب المصنف رحمه الله أدلة الأصوليين سواء من هذا الفريق أو من ذاك، وإنما يذكر أظهر الأدلة التي يستدل بها كل فريق، وأشار إلى ذلك بقوله: (وما لا بد منه من الدليل) لئلا يتعقب بعد ذلك، فقطع الطريق على ذلك بأنه لا يعتني باستيعاب الأدلة.

ثم قال رحمه الله: (فربما وقع ذلك إلى من ليس عنده ما عملت من الخلاف وإلى الله تعالى أرغب أن يوفقني للصواب ويجزل لي الأجر والثواب إنه كريم وهاب).

(فربما وقع ذلك) أي كتاب اللمع (إلى من ليس عنده ما عملت من الخلاف) يعني كتاب التبصرة، ربما ينظر في كتابي هذا من ليس عنده كتاب التبصرة، بذكر الخلاف وبذكر ما لا بد منه من الدليل ليغني طالب العلم في هذه المرحلة، والكتاب بحسب مرحلته مغنٍ، فهو للمتوسطين من طلبة العلم، ليس للمبتدئين وليس للمنتهين، فهو للمتوسطين مغن في هذه المرحلة.

ثم قال رحمه الله: (وإلى الله تعالى أرغب أن يوفقني للصواب، ويجزل لي الأجر والثواب، إنه كريم وهاب).

ثم قال المصنف رحمه الله: (باب بيان العلم والظن وما يتصل بهما).

المصنف رحمه الله كغيره من الأصوليين يحتاج أن يذكر مقدمة يذكر فيها بعض الاصطلاحات التي لا يستغني عنها طالب الأصول، ذلك أننا في تعريفات الاصطلاحات الأصولية التي ستاتي معنا إن شاء الله، يقع في هذه التعريفات بعض الاصطلاحات التي يحتاج طالب الأصول أن يكون ملما بها، فإذا أردنا كلما عرفنا تعريفا أصوليا عرفنا بعض ما وقع في تعريفه طال بنا المقام، فاحتاج الأصوليون أن يجعلوا مقدمة يذكرون فيها هذه الاصطلاحات كلها التي يحتاج إليها طالب الأصول.

فمثلا إذا أردنا أن نعرف أصول الفقه فأول ما يبدأ به الأصوليون إنما هو تعريف أصول الفقه، فإذا أردنا أن نعرفه يقع لفظ الدليل في التعريف، فنحتاج أن نعرف الدليل، فوضعوا مقدمة فيها كل هذه الاصطلاحات، وبذلك يكون الطالب ملما بها.

فصنع المصنف مقدمة وضع فيها هذه الاصطلاحات كلها التي يحتاج طالب الأصول أن يكون ملما بها في هذه المرحلة، وهكذا أيضا صنع في الملخص في الجدل، جعل مقدمة فيه هذه الاصطلاحات كلها.

كتاب اللمع صنفه المصنف رحمه الله بعد الملخص، فإذا وجدت قولا في اللمع وقولا يخالفه في الملخص، فاعلم أن آخر قول المصنف رحمه الله إنما هو ما كان في اللمع، وشرح اللمع بعد اللمع، فإذا وجدت اختلافا بين شرح اللمع واللمع فاعتمد ما في شرح اللمع.

قال المصنف رحمه الله: (باب بيان العلم والظن).

ثم قال رحمه الله: (ونقدم على ذلك بيان الحد لأن به يعرف حقيقة كل ما نريد ذكره). قبل أن نشرع في حدود هذه الاصطلاحات إنما نذكر الحد، لأن به تعرف حقيقة الأشياء، إذا أردت أن تعرف حقيقة الإنسان فقلت: ما الإنسان؟ قلنا: حيوان ناطق. إذا أردت أن تعرف حقيقة الخمر فقلت: ما الخمر؟ قلنا: شراب مسكر. فتعرف حقيقة الشيء المسئول عنه بالحد، فأول ما بدأ به المصنف رحمه الله الحد، فقال: (والحد هو عبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه أو أن يخرج منه ما هو منه).

(عبارة عن المقصود) أي عبارة عن الذي يقصد معرفة حقيقته، ما حد الخمر؟ شراب مسكر، أديت لك لفظا يحصل به تصور لمعنى الخمر (هو عبارة عن المقصود بما يحصره) أي بما يحصر أفراده، هل نكتفي في الحد أن يكون حاصرا لجميع أفراد المحدود؟ بل نحتاج مع حصر أفراد المحدود أن نخرج ما لا يدخل في المحدود، إذن نحتاج في الحد إلى أمرين: أن يكون جامعا لأفراد المحدود وإلى كونه مانعا من دخول غير أفراده فيه، لذلك بعض الأصوليين حين يعرف الحد غير هذا التعريف يقول: هو الجامع المانع، أي الجامع لأفراد المحدود المانع من دخول غير أفراده فيه، إذا قلت: الإنسان حيوان ناطق، هذا الحد جمع جميع أفراد الإنسان: زيد وعمرو وخالد وهند، وهذه الأفراد نسميها الماصدق، أي الأفراد الذين يصدق عليهم الحد.

قد تجمع الأفراد ولا يكون حدك مستقيما، كيف؟ تجمع أفراد المحدود ويدخل مع هذه الأفراد أفراد أخرى ليست من المحدود، فإذا أردت أن تحد الإنسان فقلت: الإنسان حيوان، وسكت، هذا الحد جامع، لأنه ما من أحد يصدق عليه لفظ إنسان إلا وهو حيوان، ولو نظرت في الحد لوجدت أنه ليس مانعا لأنه لا يمنع من دخول الفرس والحمار والأسد والغزال إلى غير ذلك، فدخل في اللفظ الذي وضعته غير أفراد المحدود، فتحتاج أن يكون الحد جامعا مانعا، فتقول: الإنسان حيوان ناطق، لذا قال المصنف رحمه الله: (هو عبارة عن المقصود بما يحصره) لفظ يحصر أفراد ما تقصد معرفة حقيقته، قال: (ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه) هذا هو المنع، لفظ كهذا يمنع أن يدخل في المحدود ما ليس في أفراده، فحين تقول: الإنسان حيوان ناطق، كلمة ناطق يخرج الفرس والحمار والأسد وغير ذلك من الأفراد التي لا تدخل في المحدود، لكن إذا قلت: حيوان، وسكت، تدخل هذه الأفراد، وإذا قلت: الخمر شراب مسكر، إذا قلت: شراب وسكت، يدخل مثلا: القهوة والشاي، فيخرج بكلمة مسكر غير أفراده، لذلك حين ننظر في الحدود نسمي قولنا: شراب بالجنس، وقولنا: مسكر بالفصل، كلمة شراب صفة ذاتية يشترك فيها المحدود مع غيره كالشاي والقهوة والنسكافيه وغيرها، فيسمى هذا جنسا، لكن تحتاج بعد الجنس إلا فصل لكي يميز المحدود عن غيره، فكلمة مسكر في قولنا: شراب مسكر، فصل، ذاتي يميز المحدود عن غيره، وقولنا: الإنسان حيوان ناطق، قولنا حيوان جنس، وقولنا ناطق فصل، حيوان ذاتي يشترك فيه المحدود مع غيره، ناطق ذاتي يميز المحدود عن غيره.

المصنف رحمه الله تعالى قال: (هو عبارة عن المقصود بما يحصره) أي يحصر أفراده (ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه) يعني تمنع أن يدخل في المحدود ما ليس منه (أو أن يخرج منه ما هو منه) أي تمنع أن يخرج من أفراده ما هو داخل فيه، فإذا أردت أن تعرف الإنسان فقلت: الإنسان ذكر آدمي، أخرجت بذلك الأنثى، فالحد غير مستقيم، لأنه قد خرج بلفظه بعض أفراد المحدود، فالأنثى بعض ما صدق الإنسان وهذا الحد أخرجها فهو غير مستقيم.

قال رحمه الله: (ومن حكم الحد أن يطرد وينعكس فيوجد المحدود بوجوده وينعدم بعدمه). من شرط الحد أن يكون مطردا منعكسا، ذكر المصنف هذا الشرط ثم فسره لك، قال: (ومن حكم الحد أن يطرد وينعكس، فيوجد المحدود بوجوده، وينعدم بعدمه).

(فيوجد المحدود بوجوده) هذا هو الاطراد، كلما وجد الحد وجد المحدود، كلما صدق الحد على فرد صدق عليه المحدود، فإذا قلنا: زيد، هو حيوان ناطق، صدق عليه الحد، إذن يصدق عليه أنه إنسان.

الحد لا يكون مطردا إلا إذا كان مساويا للمحدود لا يكون أعم من المحدود ولا يكون أخص منه، كيف؟ لو قلنا في تعريف الإنسان: حيوان ماشٍ، تصدق على جميع أفراد المحدود، لكنه أعم من المحدود، لأنه سيدخل فيه الحمار والفرس وغير ذلك ولن يخرج إلا الطير والسابحات، فدخل في الحد غير أفراده، لا يجوز أن يكون أعم من المحدود فيدخل فيه غير أفراده، وكذلك لا يجوز أن يكون أخص من المحدود فيخرج منه بعض أفراده، فإذا قلت: الإنسان هو الذكر الآدمي، هذا أخص، لأنه خرج منه بعض أفراد المحدود، فالحد لا بد أن تكون أفراده هي هي أفراد المحدود، لكن لو كانت أفراد الحد أكثر من أفراد المحدود يسمى الأعم، ويكون غير مانع، أو تكون أفراد الحد أقل من أفراد المحدود، يكون غير جامع.

وفسر الانعكاس فقال: (وينعدم بعدمه)، كلما انتفى الحد انتفى المحدود، إذن ذكر المصنف رحمه الله تعريف الحد وشرطه فقال رحمه الله: (والحد هو عبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه أو أن يخرج منه ما هو منه). ثم قال في ذكر شرط الحد: (ومن حكم الحد أن يطرد وينعكس، فيوجد المحدود بوجوده، وينعدم بعدمه).

***

ثم شرع المصنف رحمه الله في اصطلاح جديد، فقال: (فأما العلم فهو معرفة المعلوم على ما هو به).

هذا التعريف هو التعريف المستوجه المختار عند القاضي أبي بكر الباقلاني عليه رحمة الله، وآراء القاضي مؤثرة تأثيرا كبيرا فيمن بعده من الأصوليين، صحيح أنها قد توافَق وقد تخالف لكن لا يخلو كتاب أصولي من ذكر آراء القاضي الباقلاني رحمه الله، وكتابه التقريب والإرشاد من عمد كتب الأصوليين، سواء التقريب والإرشاد الكبير أو التقريب والإرشاد الأسط أو التقريب والإرشاد الصغير، هكذا كان الأصوليون يستعينون بهذه الكتب الثلاثة التي جعلها القاضي رحمه الله على هذه الدرجات، وإن كان الذي وصل إلى أيدينا في هذا الزمان إلى الساعة إنما هو التقريب والإرشاد الصغير المطبوع في الرسالة.

المصنف رحمه الله قال: (فأما العلم فهو معرفة المعلوم على ما هو به). هذا التعريف الذي ذكره المصنف رحمه الله إنما ذكرنا أنه تعريف القاضي أبي بكر عليه رحمة الله، (معرفة المعلوم) أي إدراك المعلوم، والمراد بالمعلوم هنا ما من شأنه أن يعلم، (على ما هو به) أي على حقيقته في الواقع، ولكن هذا التعريف الذي ذكره المصنف رحمه الله إنما أورد عليه إيرادات مشهورة، ذكروا على هذا التعريف – على شهرته عند الأصوليين وتناولهم له وتداوله بينهم – إيرادات مشهورة، قول المصنف رحمه الله (معرفة) فيه إيراد وإشكال، وقوله (المعلوم) فيه إيراد وإشكال، وقوله (على ما هو به) في إيراد وإشكال، فنقف مع هذه الإيرادات إيرادا إيرادا ثم نذكر الجواب عنها.

أما قوله معرفة ففيه إشكال؛ لأن المعرفة تطلق على أربعة أشياء: تطلق على إدراك الجزئيات وفي هذه الحالة سيكون تعريف المصنف رحمه الله غير جامع؛ لأنه في هذه الحالة ستخرج الكليات، أو أن يراد بالمعرفة إدراك البسائط فحينئذ يكون تعريف المصنف غير جامع لأنه سيخرج منه إدراك المركبات، وتطلق ويراد بها الإدراك المسبوق بجهل وفي هذه الحالة يخرج منها الإدراك غير المسبوق بجهل، كما تطلق ويراد بها إدراك

الثاني من إدراكين لشيء واحد قد تخللهما عدم، وفي هذه الحالة سيخرج الإدراك الأول. على أي من هذه المعاني الأربعة التي قلبها الموردون للمصنف رحمه الله وغيره يكون تعريف المصنف رحمه الله غير جامع. هذا هو الإيراد الأول.

الإيراد الثاني والثالث قالوا قوله المعلوم فيه إيرادان أو إشكالان، الأول أن المعلوم ما وقع عليه العلم فكيف نعرف العلم فنقول معرفة ما وقع عليه العلم على ما هو به؟ يلزم من هذا تحصيل الحاصل.

الإشكال الثاني في قوله المعلوم أنه يلزم منه الدور، وهو توقف أمر على آخر من جهة واحدة، تقول مثلا ألف متوقف على باء وباء متوقف على ألف، وهذا يسمى الدور ذا المرتبة الواحدة. أو يكون الدور ذا مراتب متعددة، تقول ألف متوقف على باء، وباء متوقف على جيم، وجيم متوقف على ألف.

قلنا تعريف المصنف يلزم منه الدور، فالمعلوم مشتق من العلم، فكيف يعرف الشيء بما اشتق منه؟ فهذا يؤدي إلى لزوم الدور على تعريف المصنف رحمه الله.

الإيراد الرابع يتعلق بقول المصنف رحمه الله على ما هو به، فهذا قيد لا حاجة إليه، لأن الشيء إن كان قد علم فعلا فإنه يعلم على حقيقته في الواقع، أما علمه على غير ما هو عليه في الواقع فهذا لا يسمى علما، وإنما يسمى جهالة، فهذا قيد لا حاجة إليه.

مناقشة الإيرادات:

يجاب عن الإيراد الأول بأن مراد المصنف رحمه الله إنما هو مطلق الإدراك فيشمل إدراك الجزئيات وإدراك الكليات، ويشمل إدراك البسائط وإدراك المركبات .... إلخ.

إذا أردنا أن نخرج من هذه الإيرادات التي أوردوها على المصنف رحمه الله نقول إدراك ما من شأنه أن يعلم.

الإيراد الثاني: قالوا في كلمة المعلوم إشكالان، الأول أن المعلوم ما يقع عليه العلم، فيلزم من ذلك تحصيل الحاصل، ونجيب عن هذا من وجهين، الأول أن صيغة المفعول إنما تطلق ويراد بها أحد أمرين، إما أن يراد بها ما وقع عليه الفعل، أو أن يراد بها ما من شأنه أن يقع عليه الفعل، فمثلا تقول: زيد مضروب، يعني وقع عليه فعل الضرب، وتجد في قول الفقهاء مثلا: واختلفوا في بول مأكول اللحم، يعني ما من شأنه أن يؤكل لحمه.

فقول المصنف المعلوم يقصد به المعلوم بالإمكان لا المعلوم بالفعل، فلا يلزم على قول المصنف رحمه الله تحصيل الحاصل.

جواب آخر: لا يلزم من وقوع العلم على الشيء من جهة أن يكون العلم قد وقع عليه من جميع الجهات، فالمعلوم هنا يراد به ما وقع عليه العلم فعلا ولا يراد به تحصيل الحاصل، فالإنسان مثلا قد يقع عليه العلم من جهة ولا يلزم من ذلك أن يكون العلم قد وقع عليه من جميع الجهات، قد يقع عليه العلم من حيث يمرض ويصح، ويقع علي العلم من حيث كونه مكلفا يثاب ويعاقب، إلخ.

وقوع العلم على الشيء من حيثية لا يلزم منه وقوع العلم عليه من جميع الحيثيات.

الإيراد الثالث: قولهم المعلوم يلزم منه الدور، نقول: شرط لزوم الدور أن يكون توقف الشيء على الآخر من جهة واحدة، لكن هنا لا يتوقف العلم على المعلوم والمعلوم على العلم من جهة واحدة، إنما توقف العلم على المعلوم من جهة التعريف، لكن توقف المعلوم على العلم إنما هو من جهة الاشتقاق، لأن المعلوم مشتق من العلم، فجهة التوقف مختلفة غير متحدة.

الإيراد الرابع، قالوا هذا قيد لا حاجة له، نقول لا إيراد في ذلك أيضا لأن القيود التي تذكر في التعاريف لا يلزم أن تذكر لإدخال فرد من ما صدق المحدود أو إخراج فرد غير داخل في ما صدقه، وإنما قد تذكر بعض القيود لبيان الواقع، فلا إيراد في ذلك على المصنف رحمه الله.

***

بعدما ذكر المصنف رحمه الله التعريف المختار عنده قارن بين تعريفه هذا وتعريف المعتزلة فقال رحمه الله: (وقالت المعتزلة: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه).

الفرق بين تعريف المصنف رحمه الله الذي تبع فيه أبا بكر الباقلاني عليه رحمة الله وتعريف المعتزلة، أن المصنف يقول معرفة، والمعتزلة يقولون اعتقاد، والمصنف يقول المعلوم، والمعتزلة يقولون الشيء.

ثم ضعف المصنف رحمه الله تعريف المعتزلة فقال: (وهذا غير صحيح) أي تعريف المعتزلة غير صحيح، وعلل رأيه وهكذا ديدن المصنف رحمه الله لا يضعف شيئا غالبا في كتابه هذا إلا ذكر علة ضعفه، ورد على المخالف، قال: (هذا غير صحيح لأن هذا يبطل باعتقاد العامي فيما يعتقده، فإن هذا المعنى موجود فيه وليس ذلك بعلم). يعني ينقض تعريفكم هذا باعتقاد العامي فإن العامي قد يعتقد الشيء وتسكن نفسه إليه ومع ذلك نحن وأنتم متفقون على أن هذا الاعتقاد الذي في نفس العامي لا يسمى علما، والمصنف رحمه الله حكى عن المعتزلة أنهم قد احترزوا عن العامي بقولهم: مع سكون النفس إليه، قالوا نفس العامي غير ساكنة إلى ما يعتقد، وهذا ليس بصحيح، ورده المصنف وغيره، فإن نفس العامي قد تكون أسكن في كثير من الأحوال أو أكثر سكونا في كثير من الأحوال إلى اعتقادها من نفس العالم، العالم لما كثر علمه وقوي نظره قد ترد عليه التشكيكات في اعتقاده بخلاف العامي الذي لا نظر له، والذي لا يتسع علمه في معتقداته فتجد اعتقاده ساكنا قويا يتلقى الأمر يظل معه سنوات، وبمرور السنوات يزيد هذا المعتقد في نفسه قوة بخلاف العالم الذي لا يتوقف عقله عن النظر، وهذا أشار إليه بعض العلماء رحمه الله حين قال: اللهم إيمانا كإيمان عجائز نيسابور، فإيمان عجائز نيسابور إيمان راسخ قوي لا ترد عليه التشكيكات ونحو ذلك، فهذا الذي قاله المعتزلة منتقد، ذلك أن نفس العامي قد تكون أكثر سكونا إلى اعتقادها من نفس العالم.

***

بعدما ذكر المصنف رحمه الله تعريف العلم شرع في ذكر أقسام العلم فقال رحمه الله: (والعلم ضربان: قديم ومحدث) ثم ذكر قسمي العلم وقسمه إلى قديم ومحدث، ثم قسم المحدث إلى ضروري ومكتسب.

***

بقي أن نقف على الفصل الذي يليه، وقد عقده المصنف رحمه الله لتقسيم العلم، وهذا ترتيب منطقي من المصنف رحمه الله، ذلك أنه من المستوجه أن يذكر حد الشيء ثم يذكر تقسيمه، ذلك أن التقسيم لا يتصور حق تصوره إلا إذا تصورت الماهية، وبالحد يتصور المرء ماهية المحدود، فاحتاج المصنف أن يذكر حد العلم ألا ثم يشرع في تقسيمه.

فقال رحمه الله: (فصل: والعلم ضربان: قديم ومحدث. فالقديم علم الله عز وجل وهو متعلق بجميع المعلومات ولا يوصف ذلك بأنه ضروري ولا مكتسب، والمحدث علم الخلق وقد يكون ذلك ضروريا وقد يكون مكتسبا).

المصنف رحمه الله في هذا الكتاب المبارك أحيانا يعنون لفصله وأحيانا لا يعنون، أحيانا يقول: فصل ويسكت ويشرع في ذكر مسائل الفصل، وأحيانا يعنون يقول فصل في كذا، فإذا رأيت المصنف رحمه الله لم يضع عنوانا للفصل فلتضع لنفسك عنوانا لكي تدرك عم يتكلم المصنف رحمه الله في هذا الفصل.

المصنف رحمه الله يذكر في هذا الفصل تقسيم العلم، يعني تستطيع أن تضع عنوانا لهذا الفصل فتقول: فصل في تقسيم العلم من حيث القدم والحدوث.

العلم ينقسم من هذه الحيثية إلى نوعين، إلى قديم ومحدث، القديم علم الله عز وجل، لا يوصف علم ربنا عز وجل بأنه ضروري ولا مكتسب، لان ربنا عز وجل لا تجري عليه الضرورة ولا تجري عليه الاكتساب، ربنا عز وجل منزه عن الضرورة وعن الاكتساب، إذا الضرورة قانون وربنا عز وجل لا تجري عليه هذه القوانين التي تجري على البشر، وكذلك الاكتساب احتياج وربنا عز وجل منزه عن الاحتياج، فأول قسم من أقسام العلم: العلم القديم، العلم الأزلي، علم الله عز وجل.

القسم الثاني العلم المحدث، يعني العلم الحادث وهذا قد قسمه المصنف رحمه الله إلى قسمين، إلى ضروري ومكتسب، هذا التقسيم الذي ذكره المصنف رحمه الله للعلم المحدث إنما هو من حيث طريقه لا من حيث ذاته، لأن العلم ينقسم من حيث ذاته إلى تصور وتصديق، أما هذا التقسيم الذي ذكره المصنف رحمه الله فهو من حيث الطريق.

العلم ينقسم من حيث ذاته إلى تصور وتصديق، وينقسم من حيث طريقه إلى ضروري ومكتسب.
سنقف مع الحيثية ثم نقف مع التصور والتصديق ثم نقف مع انقسام العلم إلى ضروري ومكتسب.
نحن حينما نقول: العلم ينقسم من حيث كذا، هذه تسمى بالحيثية وهي جهة النظر، فأنت مثلا حينما تريد أن تتكلم عن الإنسان، قد تتكلم عنه وتريد مطلق ماهيته، وقد تتكلم عنه وتريد الماهية مع قيد وارد على هذه الماهية، يعني مثلا تقول: الإنسان من حيث هو حيوان ناطق، أنت هنا أردت الماهية بلا قيد وارد عليها أو أردت الماهية مع قيد وارد عليها؟ أردت الماهية دون قيد وارد عليها، الإنسان من حيث هو، يعني من حيث النظر إلى مطلق ماهيته دون قيد وارد عليها، حيوان ناطق، لكن لو قلت مثلا الإنسان من حيث إنه يمرض ويصح هو موضوع علم الطب، هنا لم ترد مطلق الماهية وإنما أردت الماهية مع قيد وارد عليها.
إذن الحيثية تنقسم إلى أنواع ثلاثة، وهذه الأنواع الثلاثة تنفعنا في الأصول؛ لأنه يرد ذكر قيد الحيثية كثيرا في كلام الشراح وأصحاب الحواشي: حيثية إطلاق وحيثية تقييد وحيثية تعليل.
حيثية الإطلاق: هي الحيثية الدالة على مطلق الماهية، تقول مثلا: الخمر من حيث هي شراب مسكر، الإنسان من حيث هو حيوان ناطق، أي من حيث النظر إلى مطلق ماهيته دون قيد وارد عليها.
حيثية التقييد: هنا لا ننظر في حيثية التقييد إلى مطلق الماهية وإنما ننظر إليها مع قيد وارد على هذه الماهية، مثلا تقول: الإنسان من حيث إنه يمرض ويصح موضوع علم الطب، هنا لا ننظر إلى مطلق الماهية وإنما نظرنا إليها مع قيد وارد عليها، وحينما نقول أيضا: العلم ينقسم من حيث طريقه إلى ضروري ومكتسب، هذه حيثية تقييد.
حيثية التعليل: وهي الحيثية الدالة على العلة تقول مثلا السكين من حيث إنها حادة تجرح، أي لأنها حادة فإنها تجرح.
بعد أن وقفنا مع أنواع الحيثية الثلاثة نقف مع هذين التقسيمين للعلم:
العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، التصور هو إدراك الذوات المفردة بلا حكم، التصديق إدراك نسبة هذه الذوات إلى بعضها البعض.
حينما أقول مثلا: زيد مجتهد، إدراكك لزيد يسمى تصورا، إدراكا ساذجا بلا حكم، أنت تعرف زيدا، إدراك لزيد دون حكم عليه: مجتهد أو غير مجتهد، طويل أو قصير، صاحب مروءة أو منعدم المروءة، لا تعنينا هذه الأحكام، لكن نتكلم عن إدراكك لزيد إدراكا ساذجا بلا حكم. هذا يسمى تصورا، وإدراكك للاجتهاد إدراكا ساذجا بلا حكم يسمى تصورا.
أما التصديق فهو إدراك نسبة هذه الذوات إلى بعضها البعض، أضرب لك مثالا فقهيا فأقول: الوتر مندوب، في إدراكك لهذه القضية تمر بأربع مراحل[1]، أول ما تمر به في إدراكك لهذه القضية تصور الموضوع، قولنا: الوتر مندوب، الوتر مبتدأ، مندوب خبر، ما المحكوم عليه في هذه الجملة؟ المحكوم عليه هو الوتر، بم حكمنا عليه؟ بالندب أي بالاستحباب.
المحكوم عليه في القضية المنطقية يسمى بالموضوع، والمحكوم به يسمى بالمحمول.
طرفا القضية المنطقية: الموضوع والمحمول، الموضوع هو المحكوم عليه، والمحمول هو المحكوم به.
تمر في إدراكك لهذه القضية بأربع مراحل:
المرحلة الأولى: تصور الموضوع، لو أنك تدري معنى الوتر لا تستطيع أن تتصور هذه القضية.
المرحلة الثانية: تصور المحمول، حين قلت الوتر ارتسمت صورة الوتر في عقلك، حين قلت: مندوب، ارتسمت صورة الندب في عقلك.
المرحلة الثالثة: تصور النسبة الحكمية، أي تصور نسبة المحمول للموضوع، يعني تصور نسبة الندب للوتر في المثال الذي بين يدينا.
هذه المراحل كلها أنت في التصور لم تحكم بعد.
المرحلة الرابعة: الحكم بالوقوع أو الانتزاع، الوقوع ثبوت النسبة، والانتزاع نفي النسبة.

[1] هذا التقسيم الرباعي هو تقسيم تعليمي.

ارتسام الوتر في عقلك تصور، ارتسام الندب في عقلك تصور، تصورك نسبة المحمول للموضوع تصور، حكمك بنسبة الندب للوتر تصديق.

إذن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، التصور إدراك ساذج للذوات المفردة بلا حكم، أقول: زيد، فترتسم صورة زيد في عقلك كما ترتسم في المرآة صورة المحسوس.

التصديق: نسبة هذه المفردات إلى بعضها البعض، أي بذلك.

هذا تقسيم العلم من حيث ذاته، أما من حيث طريقه فذكره المصنف رحمه الله وقسمه إلى ضروري ومكتسب، فقال: (والمحدث علم الخلق وقد يكون ذلك ضروريا وقد يكون مكتسبا).

ثم بعد أن ذكر التقسيم ذكرا مجملا شرع لك في ذكر حد كل علم أو حد كل قسم من هذه الأقسام فقال رحمه الله: (فالضروري كل علم لزم المخلوق على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة).

العلم الضروري علم يحصل ضرورة دون أن يمكن المكلف أن يدفعه عنه بشك ولا شبهة، لا يمكن أن يرفع هذا العلم بشيء من الشك، ولا يمكن أن يرفع هذا العلم بشيء من الشبهة.

ثم مثل المصنف رحمه الله على ذلك فقال: (وذلك) أي مثال العلم الضروري، (كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس).

أنت حين تلمس ثوبا من حرير، علمك بنعومة الحرير علم ضروري، أي لا تستطيع أن تدفع عن نفسك هذا العلم بشيء من الشك ولا بشيء من الشبهة، يحصل ضرورة، ولا تحتاج فيه إلى نظر ولا استدلال، حين تمر يدك على ثوب من حرير لا تحتاج في الحكم على هذا الثوب بأنه ناعم إلى شيء من النظر والاستدلال، ولا تستطيع أن تدفع عن نفسك هذا العلم لأنه علم ضروري، فكل علم حاصل بالحواس الخمس علم ضروري، علمك بأني جالس معك الآن وأكلمك علم ضروري أم مكتسب؟ علم ضروري لأنك قد توصلت إليه بحاسة من الحواس الخمس، تراني بعينك وتسمعني بأذنك، ولو منا قائل: إن الشيخ ليس معنا الآن، لعد مجنونا أو سوفسطائيا.

قال: (والعلم بما تواترت به الأخبار من ذكر الأمم السالفة). الخبر المتواتر مؤدٍّ للعلم الضروري. جاءت الأخبار المتواترة بأن قوما يسمون بقوم عاد، وبأن قوما يسمون بقوم فرعون كانوا موجودين في زمان من الأزمان، علمك بوجود هؤلاء الأقوام علم ضروري، لأنه قد تواترت به الأخبار، وما تواترت به الأخبار علم ضروري.

(والبلاد النائية) علمك بأن ثم بلدة تسمى الصين تواترت به الأخبار، مع أنك لم تذهب إليها ولم ترها، لكن تواترت الأخبار بوجود بلدة بعيدة تسمى الصين، فهذا علم ضروري.

قال: (وما يحصل في النفس من العلم بحال نفسه من الصحة والسقم) يعني المرض (والغم والفرح، وما يعلمه من غيره من النشاط والفرح والغم والترح) الحزن (وخجل الخجل ووجل الوجل) أي خوف الخائف، قال: (وما أشبهه) كل هذا الذي يذكره المصنف أمثلة على العلم الضروري، وسنفصل في كل قسم من هذه الأقسام، وتجد هذه الأمثلة داخلة في قسم من أقسام العلم الضروري.

قال: (وما أشبهه) يعني وما أشبه ذلك، كيف ما أشبهه؟ كيف نمثل على ما أشبه ذلك الذي ذكره المصنف رحمه الله؟ العلم باستحالة اجتماع الضدين مثلا، فلا يجوز أن يقول قائل مثلا: سأقابلك غدا الصبح بالليل، كيف؟ هذا تناقض. تقول: هذا ناعم خشن. هذا مستحيل. استحالة كون الجسم في محلين.

قال: (وما أشبهه مما يضطر إلى معرفته) يعني مما يضطر إلى معرفته من جهة ضرورة.

المصنف ذكر طريقة التمثيل ولم يذكر طريقة التقسيم، وكان يمكن أن يقسم العلم الضروري إلى أقسام ويمثل على كل قسم، لكن المصنف رحمه الله مثل على كل قسم، غير المصنف رحمه الله يقسم العلم الضروري، فالعلم الضروري منقسم إلى عدة أقسام[٢]، من أقسام العلم

[٢] هذه الأقسام يدخل فيها الأمثلة التي ذكرها المصنف رحمه الله.

الضروري: الأوليات، لم يمثل المصنف على هذه القضية بمثال صريح، والأوليات هي القضايا التي يحكم فيها العقل بمجرد تصور الطرفين، حين أقول: الكل أكبر من الجزء، أتحتاج هذه القضية إلى نظر أو استدلال، أم بمجرد تصور الموضوع والمحمول تحكم بصدقها مباشرة؟ حين تقول: الفقيه أعلم من العامي.

هناك أيضا قسم آخر – هو الفطريات – من أقسام العلم الضروري يحكم العقل فيه بصدق القضية بتصور الموضوع والمحمول، لكن بتصورهما مع واسطة لا تغيب عن الذهن حين التصور.

في الأوليات يكفي تصور الموضوع والمحمول للحكم بصدق القضية دون واسطة، لكن في هذا القسم نحتاج إلى واسطة لا تغيب عن الذهن حين تصور الموضوع والمحمول، حين أقول: الأربعة زوج، في حكمك بصدق هذه القضية تحتاج إلى تصور الموضوع (الأربعة) وتصور المحمول (الزوجية) وتحتاج إلى تصور واسطة حاضرة في الذهن كذلك وهي قابلية الأربعة للقسمة. لا تحكم بصدق القضية المنطقية هنا بمجرد تصور الموضوع والمحمول فقط، بل مع واسطة لا تغيب عن الذهن حين التصور، وهذه الصورة داخلة في العلم الضروري لكنها تسمى فطريات لا أوليات.

القسم الثالث من أقسام العلم الضروري: المشاهدات، وهذه ذكرها المصنف رحمه الله في الأمثلة التي ذكرها، وهذه تنقسم إلى نوعين: محسوسات ووجدانيات.

المحسوسات ما ذكره المصنف بقوله: (كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس)، أي ما يدركه العقل بواسطة حاسة من الحواس الظاهرة، علمك بأن الشمس مضيئة أدركته بحاسة البصر، وعلمك بأن صوت البلبل حسن أدركته بحاسة السمع، وعلمك بأن ريح الورد طيب أدركته بحاسة الشم، وعلمك بأن طعم العسل حلو أدركته بحاسة الذوق، وعلمك بأن الحرير ناعم بحاسة اللمس، علمك بهذه الأشياء علم ضروري.

الوجدانيات: ما يدركه العقل بواسطة الحواس الباطنة، علمك بأنك جائع الآن هذا يسمى بالوجدانيات، ولا تتوصل إليه بنظر ولا استدلال، ولا ينازعك فيه أحد. وعلمك بأنك تحب زيدا وتكره عمرًا.

القسم الرابع من أقسام العلم الضروري: المجربات وبعضهم يسميه التجريبيات.

المجربات هي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة مشاهدات متكررة، هذه المشاهدات المتكررة تؤدي إلى جزم العقل بترتب أمر على أمر لا على سبيل الاتفاق، مثلا: يتكرر أن يعقب أمرٌ آخرَ بصورة كبيرة، ويجزم العقل بأن الأول سبب للثاني، ولكن هذا لا على جهة الاتفاق، وإنما على جهة الترتيب، وأن الأول فعلا سبب للثاني، مثل علمنا بأن الماء يطفئ الظمأ، هذا حصل بالمشاهدات المتكررة، كلما ظمئ امرؤ شرب ماء حصل له الري. علمنا بأن الضرب بالخشب موجع، حصل بمشاهدات متكررة. علمنا بأن الخمر مسكر حصل بمشاهدات متكررة.

القسم الخامس من أقسام العلم الضروري: المتواترات، وقد ذكرها المصنف عليه رحمة الله في كلامه، وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، مثلا كنت تصلي الجمعة في مسجد معين وعند خروجك رأيت جمعا غفيرا من الناس يخرجون من مسجد آخر، ويتكلمون وكأن حدثا كبيرا حدث في المسجد وحين سألتهم عن الحدث قالوا إن خطيب الجمعة قد توفاه الله تعالى وهو على المنبر، لو أن واحدا أخبرك بذلك لاحتمل التصديق والتكذيب، لكن لو أن خمسين رجلا من هؤلاء الذين كانوا يصلون الجمعة قالوا لك ذلك يحصل لك علم ضروري بصدق هذا الخبر، وهذا معنى قولنا: يحكم فيها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

القسم السادس من العلم الضروري: الحدسيات، وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة قرائن قوية، يجزم العقل بتوسط هذه القرائن بالحكم المترتب عليها. أي أن العقل يحكم بحكم عن طريق اجتماع قرائن كثيرة على هذا الحكم، مثلا: رأيت رجلا يجلس في المسجد ورأيا

آخر يجلس معه، وشابا يجلس بين يديه جلسة المتعلم يستفتيه، يقبل يده، يناوله كتابه، يقوم على خدمته، يبجله، وتجتمع قرائن فيحصل لك علم بأن هذا تلميذ لذاك. هذا من أقسام العلم الضروري لكن حين تقوى القرائن وتكثر.

بعدما ذكر المصنف رحمه الله العلم الضروري شرع في تعريف العلم المكتسب، فقال رحمه الله: (والمكتسب كل علم يقع عن نظر واستدلال).

العلم المكتسب يحتاج إلى نظر واستدلال بخلاف العلم الضروري، يعني يتوقف حصوله على النظر والاستدلال، ثم مثل على ذلك المصنف رحمه الله فقال: (كالعلم بحدوث العالم) علم مكتسب توصل إليه بطريق العقل، قلنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، إذن العالم حادث.

قال: (كالعلم بحدوث العالم، وإثبات الصانع) إثبات الخالق، (وصدق الرسل) بالنظر في معجزاتهم، (ووجوب الصلاة وأعدادها، ووجوب الزكاة ونُصَبِها، وغير ذلك مما يعلم بالنظر والاستدلال). كل ذلك علم مكتسب.

بعدما ذكر المصنف رحمه الله تعريف العلم شرع في ذكر تعريف الجهل وتعريف الشك وتعريف الظن، فقال رحمه الله: (وحد الجهل تصور المعلوم على خلاف ما هو به).

هذا التعريف الذي ذكره المصنف رحمه الله إنما هو تعريف الجهل المركب، لأن الجهل ينقسم إلى نوعين: بسيط ومركب، الجهل البسيط عدم علمك بالشيء أصلا، أسألك مثلا: هل تجب الزكاة في الحلي؟ تقول لي: لا أدري. لكن الجهل المركب إدراك الشيء على خلاف حقيقته في الواقع، لذلك قال المصنف رحمه الله: (تصور المعلوم على خلاف ما هو به) يعني على خلاف ما هو عليه في الواقع، كما أسألك عن حكم فقهي فذكرت لي فتوى خلاف الإجماع، لو أنك قلت: لا أدري، هذا نسميه جهلا بسيطا، لكن لو أجبت بخلاف الإجماع هذا نسميه جهلا مركبا، وإنما سمي جهلا مركبا لأنه مركب من شيئين: عدم العلم بالشيء المسئول عنه، وعدم علمه بحقيقة نفسه. أو لأنه مركب من عدم العلم بالشيء واعتقاده على خلاف ما هو به في الواقع.

قال رحمه الله: (والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر).

الظن في لسان العرب يطلق على معنيين، والتعريف الذي ذكره المصنف إنما هو التعريف الاصطلاحي، لكنه في لسان العرب إنما يطلق على معنيين، يطلق على اليقين وعلى الاحتمال الراجح، يطلق على اليقين كما في قول ربنا عز وجل: (وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون).

ويأتي الظن بمعنى الاحتمال الراجح، كما أسالك: أجاء زيد؟ فتقول: أظن ذلك. يعني هذا هو الاحتمال الراجح عندي، مع احتمال عدم المجيء، واحتمال عدم المجيء يسمى وهما.

قال رحمه الله: (والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر). تجويز أمرين كلاهما جائز وأحد الاحتمالين وارد الوقوع، لكن أحد الاحتمالين أرجح من الآخر، من حيث الوقوع كلا الأمرين جائز، لكن مع أحدهما أقوى من الآخر.

وهذا التجويز إنما يكون بالقرائن.

ثم مثل عليه المصنف رحمه الله فقال: (كاعتقاد الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه على ما أخبر به).

لو أنك عندي ثقة وأخبرتني بخبر معين غالب ظني أنك لم تهم في خبرك هذا، احتمال الوهم قائم، كقولك: إن الشافعي رحمه الله توفي سنة ٢٠٤ هـ، وأنت عندي ثقة في نقل الأخبار، يكون اعتقادي في خبرك ظنا، مع احتمال أنك أخطأت ووهمت أو خلطت بين وفاة الشافعي وشخص آخر، فهذا الاحتمال يسمى وهما، فالأصل أنني أصدق خبرك إلى أن ترد قرينة تدل على خطئك، كما هو الأصل عند رواة الحديث أن الثقات تقبل أخبارهم، واحتمال الخطأ وارد لكن لا نلتفت إلى هذا الاحتمال إلا إذا قامت قرينة عليه، مثل: معمر بن راشد هو إمام في الحديث، الأصل أن أخباره مقبولة محتج بها لأنه ثقة؛ لكن من الممكن في موضع ويقولون: أخطأ معمر، ونحكم بوهمه بالقرينة، لكن الأصل المستصحب معنا أننا نعتقد صحة الحديث الذي يرويه.

قال: (كاعتقاد الإنسان فيما يخبر به الثقة أنه على ما أخبر به وإن جاز أن يكون بخلافه). إن جاز أن يكون بخلافه كذبا أو وهما، من الممكن أن يهم أحد، أو يكذب أحد، لكن هذا نادر في حق الثقة، الوهم نادر في حق الثقة، لكن الكذب لا يجري على ثقات الحديث، ولو كذب مرة واحدة ما حكمنا عليه بأنه ثقة.

قال: (وظنِّ الإنسان في الغيم المشفِّ) يعني المقترن بريح وبرد (الثخين) يعني الكثيف (أنه يجيء منه المطر)، احتمال حصول المطر احتمال قوي راجح.

قال: (وإن جوَّز أن ينقشع عن غير مطر) يعني إن جوز الإنسان أن ينقشع هذا الغيم ولا يحدث المطر، هذا احتمال وارد لكنه ضعيف.

قال: (واعتقاد المجتهدين فيما يفتون به في مسائل الخلاف وإن جوزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك) المجتهد الذي يجتهد في مسألة خلافية وينتهي إلى حكم معين لا يقطع بصوابه في هذا الحكم ولا يجوز له ذلك، وإنما يقول كما قال مالك رضي الله تعالى عنه وهو يتلو هذه الآية: (إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين). وكان الشافعي رضي الله تعالى عنه يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ.

قال: (واعتقاد المجتهدين فيما يفتون به في مسائل الخلاف وإن جوزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك، وغير ذلك مما لا يقطع به).

ثم بعدما عرف المصنف رحمه الله الظن شرع في تعريف الشك، وهو تساوي الاحتمالين، وعرفه الجرجاني رحمه الله فقال: (هو التردد بين نقيضين لا ترجيح لأحدهما على الآخر). وعرفه المصنف رحمه الله فقال: (والشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر) حكم الناظر بأن الأمرين جائزان وليس أحد الأمرين راجحا على الآخر هذا يسمى شكا. قال: (كشكِّ الإنسان في الغيم غير المشفِّ أنه يكون منه مطر أم لا، وشكِّ المجتهد فيما لم يقطع به من الأقوال) الشك هنا يستتبع التوقف، وترى هذه المسألة كثيرا في كلام الفقهاء، يقولون: وتوقف فلان فيه، وفي الأصول يقولون: اختار فلان الوقف. ويقع فيما لا نحصيه في كلام القاضي الباقلاني رحمه الله، اختار القاضي أبو بكر الوقف، تعذرت عند المجتهد الأدلة فتوقف.

قال: (وغير ذلك من الأمور التي لا يغلب فيها أحد التجوزين على الآخر). أي تتعادل الأمور في نظر الناظر، هذا مثل ذاك، لا مزية لهذا على ذاك، هذا نسميه شكا.

***

شرع المصنف في ذكر تعريف النظر والدليل، وما زال المصنف مع هذه الاصطلاحات التي يحتاج إليها طالب الأصول، وأحيانا لا يقتصر المصنف على بيان الاصطلاح فحسب بل يذكر بعض الشروط التي تتعلق بالاصطلاح كما سيفعل المصنف في باب النظر هذا.

قال المصنف رحمه الله: (باب بيان النظر والدليل: والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه، وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وُجد بشروطه، ومن الناس من أنكر النظر، وهذا خطأ؛ لأن العلم يحصل بالحكم عند وجوده، فدل على أنه طريق له).

أول ما بدأ به المصنف رحمه الله إنما هو حد النظر، وهذا مستوجه كما ذكرنا من قبل، أن يذكر المصنف الحد ثم يذكر بعض المسائل التي تتعلق بالمحدود، فليس بمستوجه أن يذكر المسائل التي تتعلق بالمحدود دون أن يذكر حده، فقال رحمه الله: (والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه). طبيعة الكتاب قد فرضت على المصنف رحمه الله أن يذكر التعاريف مجردة دون أن يقف مع تحليل هذه التعاريف وذكر احترازاتها، قال: (والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه)، ثم انتقل إلى الخلاف في النظر، وهذا الخلاف ليس بخلاف معتبر، إنما هو خلاف لبعض أهل الكفر.

قال: (والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه).

الفكر هو حركة النفس في المعقولات، ويقابل الفكر التخييل، وهو حركة النفس في المحسوسات، ومرادنا بحركة النفس في المعقولات انتقالها في المعقولات انتقالا تدريجيا قصديا، أي انتقال النفس من المبادئ إلى المطالب انتقالا تدريجيا قصديا.

الفكر جنس في الحد، يخرج به التخييل، وهو حركة النفس في المحسوسات.

إذا أردت أن تثبت لملحد حدوث العالم مثلا، تستدل على ذلك بمقدمتين فتقول: العالم متغير وكل متغير حادث إذن العالم حادث. فنفسك في إثبات ذلك قد انتقلت من المبادئ إلى المطالب، أي من المقدمات إلى النتائج.

المراد بالانتقال التدريجي الانتقال الذي يتم عن طريق أكثر من مقدمة، وهذا القيد يخرج به الانتقال الدفعي، أي الانتقال من المبادئ إلى المطالب على جهة الدفع.

زدنا قيدا على ذلك فقلنا: انتقالا تدريجيا قصديا، أردنا إخراج الانتقال غير القصدي، انتقال النفس من المبادئ إلى المطالب انتقالا تدريجيا غير قصدي، كما لو رأى الرجل في منامه رجلا يناظره فاستدل عليه، وهذا يحدث لبعض الفقهاء من استغراق الفقيه في العلم، ولبعض المحدثين من استغراق المحدث في علم الحديث، قد يرى في منامه بعض المسائل التي تعرض له في مذاكرته واشتغاله بالعلم ونحو ذلك، مثلا: يرى شافعي رجلا حنفيا يعرفه يناظره في المسألة ويستدل الشافعي ويناظره الحنفي، هذا متصور وموجود، ويحدث للعلماء، ولكن هذا يحدث إذا كان العالم مستغرقا في علمه منشغلا بالمسألة التي يبحث فيها.

قال: (هو الفكر في حال المنظور فيه).

المنظور فيه قد يكون له أحوال عديدة، أيحتاج المرء – إذا أراد أن ينظر نظرا صحيحا – أن يتفكر في كل حال للمنظور فيه، أم يتفكر في خصوص الحال الذي يدل على المطلوب؟ إنما المراد أن يتفكر في خصوص ما يدل على المطلوب.

إذا اردت مثلا إثبات حدوث العالم هل يصح في البرهان أن تقول: العالم كبير وكل كبير حادث إذن العالم حادث؟ هذا ليس نظرا صحيحا، لأنك لم تتفكر في خصوص ما يدل على المطلوب، وإنما تفكرت في حال لا يدل على المطلوب، واستدللت بمقدمة لا تدل على المطلوب، وإنما الصحيح أن تستدل بالتغير على الحدوث، فتقول: العالم متغير وكل متغير حادث إذن العالم حادث.

إذن المقصود بقول المصنف: في حال المنظور فيه، أي في خصوص ما يدل على المطلوب من أحواله لا في كل حال.

ثم بعدما ذكر المصنف حد النظر شرع في ذكر حجيته في معرفة الأحكام فقال رحمه الله: (وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه).

لماذا قيد المصنف رحمه الله كلامه بقوله: إذا وجد بشروطه؟ لأن النظر قد يقع صحيحا وقد يقع فاسدا، والذي يكون طريقا إلى معرفة الأحكام إنما هو النظر الصحيح. فقال رحمه الله: (وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه)، وهذا بإجماع أهل الإسلام.

قال: (ومن الناس من أنكر النظر وهذا خطأ؛ لأن العلم يحصل بالحكم عند وجوده فدل على أنه طريق له).

هذا القول الغريب الذي حكاه المصنف رحمه الله ليس قولا لأحد من أهل الإسلام، وإنما هو قول للسفسطائية والسُّمَنِيَّة، والسفسطائية هم مبطلو الحقائق، وهم على ثلاث فرق: فرقة نفت الحقائق جملة، وفرقة شكت في الحقائق، وفرقة فصلت فقال هي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي عنده باطل.

السمنية فرقة من عبدة الأصنام يقولون بأنه لا طريق للعلم إلا الحواس، ولذلك أنكروا النظر، يعني يقولون بانحصار العلم في المدركات بالحواس الخمس، أي طريق آخر للعلم هم ينكرونه.

وهذا من توسع الأصوليين في حكاية أقوال الناس وإن كانوا خارجين عن دين الإسلام أصلا، فالسفسطائية والسمنية ليسوا من أهل الإسلام، ومع ذلك فالأصوليون يحكون أقوالهم أحيانا، ولا حاجة كبيرة إلى أقوال هؤلاء ولكن هذا توسع من أئمة الأصول عليهم رحمة الله في العلم بأقوال الناس.

قال: (ومن الناس من أنكر النظر وهذا خطأ؛ لأن العلم يحصل بالحكم عند وجوده فدل على أنه طريق له). العلم بالحكم إنما يحصل عند وجود النظر الصحيح، فدل هذا على أن النظر الصحيح طريق إلى معرفة الأحكام، ثم شرع المصنف رحمه الله في شروط النظر الصحيح.

ذكر لك حد النظر ثم ذكر لك حجية النظر، بقي أن يذكر لك شروط النظر، فقال رحمه الله: (فصل) وأنت تستطيع أن تضع عنوانا لهذا الفصل فتقول: فصل في شروط النظر.

قال رحمه الله: (وأما شروطه فأشياء). أي وأما شروط النظر الصحيح فأشياء، وقد ذكر المصنف رحمه الله ثلاثة شروط للنظر وهذه الشروط ذكرها القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله في التقريب والإرشاد واتبعه الشيخ أبو إسحاق رحمه الله، ونقلها الزركشي رحمه الله في البحر المحيط عن الشيخ أبي إسحاق وكان الأوجه أن يعزوها الزركشي رحمه الله إلى القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله، إذ العزو إنما يكون لأسبق المحررين.

قال المصنف رحمه الله: (وأما شروطه فأشياء). سيذكر المصنف ثلاثة شروط تتعلق بالنظر، سيذكر شرطا يتعلق بالناظر وشرطين يتعلقان بالمنظور فيه، فقال رحمه الله: (أحدها)، أي أحد هذه الشروط الثلاثة (أن يكون الناظر كامل الآلة على ما نذكره في باب المفتي إن شاء الله تعالى) يجب لكي نحكم على النظر بأنه نظر صحيح أن يكون الناظر كامل الآلة، أي تكون له من القدرة العقلية ما يؤهله للنظر، فإذا كان الناظر غير كامل الآلة فهو كالأعمى، إذا قال الأعمى: هذا القادم هو زيد، لا يعتد بقوله؛ إذ آلة النظر ليست معه.

لو أن رجلا مجنونا أو معتوها أو اعتراه عارض من عوارض الأهلية قد نظر، لا يعتد بنظره في هذه الحالة لأنه ليس كامل الآلة.

ثم شرع المصنف في ذكر الشرطين المتعلقين بالمنظور فيه فقال: (والثاني: أن يكون نظره في دليلٍ لا في شبهةٍ). قد يكون الناظر كامل الآلة ولكن أخطأ النظر، لم يقع نظره على الدليل ولكن وقع نظره على شبهة، وما لا يستدل به في هذا الموضع، لو ان رجلا قال: إن الحلي تجب فيه زكاة، ثم لما أراد أن يستدل على ذلك لم يلجأ إلى الأحاديث الواردة في المسألة، ولا إلى عمومات القرآن، ولكن قال: إن العقل يوجب الزكاة في الحلي، لا يكون نظره صحيحا، إذ العقل لا يوجب شيئا ولا يستحب شيئا وإنما مرد ذلك إلى الشرع، فيرجع إلى الكتاب والسنة ونحو ذلك من الدلائل السمعية التي قد تثبت ذلك أو تنفيه، فسبب فساد نظر هذا الرجل أن نظره وقع في الشبهة لا في الدليل، لكن لو ان قائلا قال: إن الزكاة تجب في الحلي وأستدل على ذلك بعمومات القرآن وبما جاء في السنة كحديث عائشة الذي ورد في زكاة الحلي، وإن كان حديثا صحيحا، فنظره مستقيم. قد يخالفه غيره فيقول له: هذا الحديث الذي استدللت به حديث ضعيف، لكن نظره مستقيم على شروط النظر.

قال: (والثاني: أن يكون نظره في دليلٍ لا في شبهةٍ). المثال الذي مر معنا في ذلك نستطيع أن نضعه هنا، لو أن رجلا قال: العالم كبير وكل كبير حادث إذن العالم حادث، هذا الرجل نظر في الشبهة لا الدليل، فالدليل على الحدوث إنما هو التغير، ولا يصح أن يكون الكبر دليلا على الحدوث، فنظره في الكبر دليلا على الحدوث نظر فاسد لأنه إنما نظر في الشبهة لا في الدليل الذي هو التغير.

ثم ذكر المصنف رحمه الله الشرط الثالث الذي يتعلق بالنظر الصحيح فقال: (أن يستوفيَ الدليل ويرتبه على حقه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره). وهذا الشرط يتضمن أمرين، يتضمن استيفاء الناظر لشروط الدليل، ويتضمن وضع الدليل في مرتبته.

أما استيفاء الناظر لشروط الدليل فلا يصح أن يستدل بدليل ليس مستوفيا لشروطه، لو أن رجلا أراد مثلا أن يستدل على أنه لا زكاة في الحلي، هل يصح أن يقول: لقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ليس في الحلي زكاة؟ نقول له: نظرك هنا فاسد بصرف النظر عن الحكم الذي انتهيت إليه لأنك لم تستوف شروط الدليل، فإن هذا الحديث الذي استدللت به لا أصل له ولا يجوز الاستدلال بمثل ذلك.

كذلك مما يشترط في النظر الصحيح أن يرتب الدليل حق ترتيبه فيقدم ما يستحق التقديم، ويؤخر ما يستحق التأخير، فمثلا لا يجوز لفقيه أن يستدل بالقياس في وجود الأثر، إذا جاء الأثر فلا يجوز أن يعارض الأثر بالقياس، إنما يتبع الأثر إذا عارض القياس، فلو أن رجلا قدم القياس على الأثر: على نص الكتاب، أو على نص السنة، في هذه الحالة يكون نظره فاسدا.

إذن النظر الصحيح يشترط فيه ثلاثة شروط، ولو أردت أن تجعلها أربعة على اعتبار أن الشرط الأخير يتضمن أمرين فلا إشكال في ذلك: أن يكون الناظر كامل الآلة، أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، أن يستوفي شروط الدليل وأن يرتبه حق ترتيبه فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره.

بعد ذلك رجع المصنف رحمه الله إلى الاصطلاحات التي يحتاجها طالب الأصول، فقال رحمه الله: (فصل)، وهذا الفصل قد عقده لتتمة الاصطلاحات التي ذكرها، تستطيع أن تعنون لهذا الفصل فتقول: فصل في تعريف الدليل والدال والمستدِل والمستدَل عليه والمستدَل له والاستدلال، إلى غير ذلك.

قال: (وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب، ولا فرق في ذلك بين ما يقطع به من الأحكام وبين ما لا يُقطع به[٣]). المرشد إلى المطلوب أي ما أرشدك وقادك إلى مطلوبك، تريد أن تثبت أن الأصل في الماء أنه طهور لا نحكم عليه بالنجاسة إلا أن يرد عليه ما يقتضي الحكم بذلك، فتقول دليلي على ذلك، أي مرشدي إلى هذا المطلوب الذي أريد أن أثبته حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: الماء طهور لا ينجسه شيء.

لكن هذا التعريف الذي ذكره المصنف رحمه الله أكثر الأصوليين يعدونه تعريفا لغويا، أما التعريف الاصطلاحي للدليل عندهم فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. ولم يقل الأصوليون ما توصل به لأن الدليل يسمى دليلا سواء أحصل به توصل أو لا، فقالوا: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه، ويخرج بهذا القيد فاسد النظر لأنه لا يؤدي إلى المطلوب، (إلى مطلوب خبري) أي مطلوب تصديقي، ويخرج بذلك المطلوب التصوري، لأن المطلوب التصوري لا يحتاج إلى دليل ولكن يحتاج إلى الحد. تريد أن تتصور الخمر فأنت تحتاج إلى الحد لا إلى الدليل، ولكن إذا أردت أن تثبت تحريم الخمر فأنت تحتاج إلى برهان لا إلى حد، فنقول: لقد قال ربنا عز وجل: (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه). والأمر بالاجتناب دال على تحريم الخمر.

إذن هذا الذي ذكره المصنف رحمه الله إنما هو التعريف اللغوي، أما التعريف الاصطلاحي فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

ثم شرع المصنف في تفريق يذكره بعض الأصوليين ورد على التفريق ورجح خلافه فقال رحمه الله: (ولا فرق في ذلك بين ما يقطع به من الأحكام وبين ما لا يقطع به).

هل هناك فرق بين الدليل والأمارة؟ اختلف الأصوليون في ذلك على قولين، فذهب فريق من الأصوليين إلى أن ما أدى إلى اليقين سميناه دليلا، وأما ما أدى إلى الظن فإنا نسميه أمارة، هكذا فرق بعض الأصوليين، منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد، وأبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه المعتمد، والسمعاني في قواطعه[٤].

ونسبه المصنف رحمه الله ههنا إلى أكثر المتكلمين، أما أكثر الأصوليين فإنهم يقولون لا فرق بين ما أدى إلى القطع وما أدى إلى الظن، كل ذلك يسمى دليلا، قال المصنف رحمه الله: (وقال أكثر المتكلمين: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم) المراد بالعلم هنا: اليقين، مثلا: لو استدللت بنص القرآن وكان النص قطعي الدلالة في هذه الحالة يسمونه دليلا، لكن لو أنك استدللت بخبر الواحد الذي هو عند الجماهير مفيد للظن فهذا يسمونه أمارة، لكن قلنا: الذي عليه المصنف رحمه الله وجمهور الأصوليين أنه لا فرق بين ما يؤدي إلى اليقين وما يؤدي إلى الظن، كل ذلك يسمى دليلا.

قال: (وقال أكثر المتكلمين: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم، فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يقال له أمارة). ثم عقب المصنف رحمه الله على هذا القول فقال: (وهذا خطأ؛ لأن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه).

---

٣ في بعض النسخ: (ولا فرق في ذلك بين ما يقع به من الأحكام وبين ما لا يقع به) وهذا غلط، وعجيب أن بعض المحققين يثبت الخطأ في الأصل ويثبت الصواب في الحاشية، تجده اختلفت عنده النسخ، فيضع لفظ النسخة الخطأ في الأصل والصواب في الحاشية.

٤ الصواب في تسمية كتاب السمعاني القواطع، هكذا ثبت في نسخه الخطية، وهكذا سماه أهل العلم حينما ذكروه، أما تسميته بقواطع الأدلة فلم أرها لا في تسمية العلماء ولا في أمهات نسخه الخطية.

احتج عليهم بأن هذا التفريق ليس له مستند في كلام العرب، ومن ثم فليس لهذا التفريق وجه، وهذا الاحتجاج قد نظر فيه بعض الأصوليين كالزركشي في التشنيف وغيره، حيث إن هذا التفريق إنما هو تفريق اصطلاحي ومن ثم لا يرد بما في لسان العرب، ومداره على عرف المشتغلين بالأصول، ولا يرد بأن العرب لا تعرفه.

الحاصل أن الذي عليه أكثر الأصوليين تسمية ما أدى إلى الظن وما أدى إلى اليقين كل ذلك دليلا، وهذا خلاف لفظي لا أثر له.

ثم قال المصنف رحمه الله: (وأما الدال فهو الناصب للدليل، وهو الله عز وجل، وقيل: هو والدليل واحد كالعالم والعليم، وإن كان أحدهما أبلغ من الآخر). وإن كان أكثر إطلاق المتشرعة إنما هو المعنى الثاني، القول الذي ضعفه المصنف رحمه الله، وإن كان اختار القول الثاني هذا في الملخص في الجدل.

أكثر إطلاق المتشرعة إنما هو إطلاق الدال على الدليل، يقولون هذا الحديث دال على كذا، ويطلقون الدال على الدليل.

ثم قال المصنف رحمه الله: (والمستدِلُّ هو الطالب للدليل)، لأن هذه السين إنما هي سين الطلب.

قال: (والمستدِلُّ هو الطالب للدليل، ويقع على السائل؛ لأنه يطلب الدليل من المسؤول، ويقع على المسؤول؛ لأنه يطلب الدليل من الأصول). المستدل هو طالب الدليل، وطالب الدليل هذا إما أن يطلبه من ناقل الدليل، أو أن يطلبه أحد من الأصول نفسها، يعني تقع على المفتي وتقع على المستفتي، فالمستفتي قد يسأل العالم عن حكم معين، فيجيبه العالم، فتقع في نفسه ريبة أو يريد أن يطمئن قلبه فيقول ما دليلك أيها الشيخ؟ فيقول: دليلي حديث كذا، دليلي قول ربنا كذا وكذا، هنا المستفتي سمي مستدلا لأنه قد طلب الدليل، كذلك يطلق المستدل على العالم حيث يطلب الدليل من الأصول.

ثم قال المصنف رحمه الله: (والمستدَل عليه هو الحكم الذي هو التحريم والتحليل). لأن الدليل يطلب له، أنت إذا أردت أن تستدل على تحريم الزنا فتقول: قال ربنا عز وجل: (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا). فالحكم الذي هو تحريم الزنا مستدَل عليه، أي قد استدل عليه بهذه الآية الكريمة.

قال: (والمستدَل له يقع على الحكم لأن الدليل يطلب له، ويقع على السائل لأن الدليل يطلب له). المستدل له يطلق بإطلاقين: يطلق على الحكم، كما لو قلنا: تحريم الخمر مستدل له بالآية أو بالحديث: (كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام). ويقع على السائل كذلك؛ لأن الدليل يطلب له، فلو أن السائل قال لك: ما دليلك على كذا؟ تستدل له بآية أو حديث أو قياس أو إجماع إلى غير ذلك. فالمستدل له يقع على الحكم ويقع على السائل الذي يطلب الدليل.

قال: (والاستدلال هو طلب الدليل، وقد يكون ذلك من السائل للمسئول، وقد يكون من المسؤول في الأصول). الاستدلال طلب الدليل، قد يكون ذلك من السائل للمسئول أي من المستفتي للمفتي، يطالب المستفتي المفتي بالدليل، وقد يكون ذلك من المسئول في الأصول يعني أن المفتي نفسه هو الذي يطلب الدليل في الأصول: في كتاب الله عز وجل، في دواوين السنة، في المدونات التي حكت الإجماع، ينقب عن قياس ينصبه دليلا على المسألة.